

مقوله علم در حکمت متعالیه

چکیده

در این مقاله به بررسی مقوله علم نزد فیلسوف الهی، ملاصدرا پرداخته شده و به اختلاف ذاتی اعتقاد او با نظر مشائین اشاره می‌گردد. از نظر ملاصدرا حقیقت علم از سنخ وجود بوده و در نتیجه حضوری و شهودی می‌باشد. بنابراین معرفت هستی جز از طریق معرفت نفس میسر نخواهد شد و معرفت نفس نیز جز از طریق سلوک و تربیت نفس صورت نخواهد گرفت. همچنین معرفت به خداوند جز به طریق علم شهودی معرفت حقیقی نخواهد بود. از این جا معلوم می‌گردد که انسان، برخلاف موجودات دیگر مفهومی ماهوی نیست بلکه حقیقتی وجودی است که به میزان فعلیت مراتب هستی در او از حقیقت «انسان» برخوردار می‌گردد.

با این ادراک از حقیقت علم معلوم می‌گردد بین علم و اخلاق، نظر و عمل هیچ گونه جدایی وجود ندارد و در حقیقت بین حکمت نظری و حکمت عملی رابطه دو طرفه تنگاتنگی موجود است. یعنی انسان در ارتباط با هستی تنها نقش انفعالی ندارد که چون آئینه، تنها صور را در ذهن خود مرتسم نماید بلکه او موجودی است که هستی در او ظهور می‌یابد و جایگاهی است که وجود، خود را از آن طریق مکشوف می‌سازد. بدین ترتیب مرز میان شناخت‌شناسی و وجود‌شناسی از میان می‌رود.

واژگان کلیدی: علم، علم حصولی، علم حضوری، معرفت نفس، معرفت خدا

مقدمه

بحث در مورد «معرفت» و «علم» موضوعی است که در غرب بعد از دکارت و به خصوص کانت به طور مستقل در فلسفه غرب مطرح گشته است به طوری که حتی می‌توان گفت فلسفه جدید در غرب به استثناء فلسفه‌های اگزیستانس نوعی شناخت‌شناسی^۲ است تا وجود‌شناسی^۳.

مهمترین مطلب در مسئله علم و ادراک در فلسفه جدید غرب مسئله تفکیک کامل انسان از عالم خارج است که به صورت تقابل سوژه^۴ و ابژه^۵ مطرح شده است که منشأ آن نیز تبیین جدیدی است که از انسان به عنوان سوژه و عالم خارج به عنوان ابژه شده است. چنین تلقی از انسان و عالم خارج نه در دوره یونان و نه

۱- عضو هیئت علمی دانشکده ادبیات دانشگاه اصفهان

2. Epistemology
3. Ontology
4. Subject
5. object

در قرون وسطی سابقه نداشته است. در فلسفه جدید غرب با تفسیری که از انسان و عالم خارج می‌گردد کلمه Subject که در فلسفه قرون وسطی دلالت بر همه موجودات خارجی از جمله انسان داشت، منحصر به انسان دکارتی یعنی cogito می‌گردد و همه موجودات دیگر object این انسان تلقی می‌گردند از این رو واژه‌های Subjective و objective که در قرون وسطی به ترتیب به معنای عینی و ذهنی به کار می‌رفت، اینک در فلسفه جدید از کانت به بعد معنایی دقیقاً عکس معنای آن دو در قرون وسطی می‌یابند.

فلسفه اسلامی نیز تعریفی که از ذهن و عین ارائه می‌کند با subject و object به معنای امروزی آن تفاوت بالذات دارد. در تفکر اغلب اندیشمندان اسلامی از آنجا که هستی شأنی الهی دارد علم و ادراک انسانی نیز منشأ الهی می‌یابد (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۶: ۱۲۱). البته نزد فیلسوفان مشائی مسلک که تنها به جنبه‌های استدلالی توجه دارند مسئله علم جنبه الهی کمتری دارد (ابن سینا، ۱۴۰۳: ۲۹۸). در نتیجه معرفت‌شناسی از وجود شناسی جدا و مستقل است اما در مقابل عرفا تأکید بسیار بر این جنبه می‌نمایند. تفکر اشراقیون نیز به تفکر عرفا نزدیک است (سهروردی، ۱۳۶۶: ۵۶) و ملاصدرا به عنوان فیلسوفی آگاه به فلسفه‌های مشاء و اشراق، نظریه علم و شناخت خود را بر مبنای عرفانی پایه‌گذاری می‌کند، یعنی می‌توان گفت که معرفت‌شناسی نزد او عرفانی است. در واقع آنچه او عرفان می‌نامد با آنچه که در عرف اندیشمندان غربی mysticism نامیده می‌شود تفاوت فراوان دارد؛ زیرا mysticism بیشتر با عواطف و حالات سر و کار دارد ولی عرفان در عالم اسلام مستلزم نوعی شناخت است (پازوکی، ۱۳۷۹: ۳۸). در اسلام برخلاف مسیحیت ایمان بدون معرفت به نجات نمی‌رساند بلکه هم مبنای ایمان حقیقی معرفت است و هم خود ایمان به گونه‌ای است که معرفت می‌زاید: البته معرفتی قلبی که نتیجه فعالیت عقل شهودی (و نه صرفاً عقل ابزار) و در نتیجه رسیدن به مقام شهود حقیقت در فرد مؤمن است در حالی که در mysticism در مسیحیت چون معرفت امری کاملاً ذهنی^۱ است معرفت هستی از طریق سلوک، منتفی است.

مقوله علم

یکی از موضوعاتی که در فلسفه اسلامی مباحث بسیاری برانگیخته است مسئله مقوله علم است. عقیده بسیاری از فلاسفه بر این است که علم از مقوله کیف نفسانی است زیرا صورت‌های علمی و مفاهیم ذهنی کیفیاتی هستند که عارض بر نفس می‌شوند؛ یعنی اعراضی هستند که ذاتاً نه قسمت پذیرند نه نسبت‌پذیر و در عین حال قائم به نفس می‌باشند.

در این میان اندیشمندانی هم به واسطه رهایی از اشکالاتی که بر کیف نفسانی بودن علم وارد گشته است، خلاف نظریه جمهور حکماء علم را داخل در مقولات دیگر دانسته‌اند. از آن جمله ابوالحسن اشعری

1. Subjective

و به پیروی از او فخر رازی، حقیقت علم را نسبت و اضافه‌ای می‌دانند که میان عالم و شیء خارجی برقرار می‌شود و معلوم بالذات را همان شیء خارجی می‌دانند نه صورت ذهنی و چون معلوم بالذات شیء خارجی است قائم به نفس ما نیست تا کیف نفسانی محسوب گردد؛ بنابراین معتقدند علم که نسبتی است میان عالم و معلوم از مقوله اضافه می‌باشد نه از مقوله کیف نفسانی.

دوانی (۱۳۶۴) نیز علم را کیف نفسانی نمی‌داند و بلکه آن را داخل در مقوله معلوم خارجی می‌داند و عقیده حکما را مبنی بر کیف نفسانی بودن علم از باب مسامحه دانسته و برای آن حقیقتی قائل نیست. او معتقد است که معلوم بالذات داخل در همان مقوله معلوم بالعرض است و چون علم و معلوم بالذات در واقع یک چیزند و تغایرشان، اعتباری است پس علم داخل در همان مقوله‌ای است که معلوم بالعرض، شیء خارجی، قرار دارد.

از میان متفکرین معاصر مصباح یزدی ضمن تقسیم علم به حضوری و حصولی، در مورد حقیقت علم حضوری چنین می‌گوید: «این شهود و یافت چیزی خارج از ذات عالم نیست بلکه از شئون وجود اوست... و مصداق آن در مورد مخلوقات، عین جوهر عقلانی یا نفسانی آنهاست و طبعاً چنین علمی عرض و کیفیت نخواهد بود (مصباح یزدی، ۱۳۶۴: ۲۰۳).

اما در مورد علم حصولی اعتقاد ایشان چنین است: «بدون شک، علم به معنای اعتقاد جزمی در مقابل ظن و شک و مانند آنها از حالات و کیفیات نفسانی است... اما قضاوت درباره علم به معنای قضیه منطقی و اجزاء آن احتیاج به دقت بیشتری دارد. زیرا قضیه از امور مختلفی تشکیل می‌شود که به طور سر بسته نمی‌توان همه آنها را کیف نفسانی دانست» (همان: ۲۰۳). «نسبت و حکم در قضیه از قبیل معانی حرف و ربطی است. نسبت امری است مربوط به نسبت دهنده و حکایتی از مصداق خارجی ندارد. همچنین حکم، فعل حکم کننده است و تنها می‌تواند حاکی از نوع وحدت یا اتحاد میان مصداق موضوع و محمول باشد نه اینکه خودش مصداقی در خارج داشته باشد. از این رو می‌توان گفت: نسبت دادن چیزی به چیز دیگر، یک فعالیت نفسانی است و نفس، فاعل ایجاد کننده نسبت می‌باشد. نیز حکمی که قوام قضیه به آن است و به وسیله قضیه تصدیقی از مجموعه‌ای از تصورات متمایز می‌شود، فعل نفس است ولی تصور موضوع یا محمول در گرو فعالیت نفس نیست و ممکن است بدون اختیار وی در ذهن پدید آید هر چند نیازمند به نوعی توجه و التفات نفس می‌باشد. حاصل آنکه قیام نسبت و حکم به نفس، قیام صدوری است اما قیام تصورات موضوع و محمول را می‌توان، «قیام حلولی» به شمار آورد و از قبیل کیف نفسانی و مجرد از ماده است (همان: ۲۰۴).

نظر ملاصدرا در باب علم

در بررسی سطحی به نظر می‌رسد لفظ علم در آثار مختلف ملاصدرا در دو معنای مختلف به کار رفته است یکی معنای مشائی آن و یکی معنای عرفانی و تألهی آن. ملاصدرا در اسفار در فصل وجود ذهنی

ابتدا هم داستان با فلاسفه مشاء از نظریه کیف نفسانی بودن علم دفاع کرده است و معتقد است از آن جهت که علم صورت حاصل از شیء نزد نفس است، در واقع یک حال یا ملکه‌ای است که برای نفس حاصل می‌شود و بنابراین خود موجودی عینی است که آثار خاص خود را دارد؛ مانند اینکه منشأ علم و آگاهی برای نفس است و جهل را از نفس می‌زداید و بلکه عین علم و آگاهی است بنابراین، علم (حصولی) داخل در مقوله کیف بوده و حد کیف به حمل شایع بر آن صدق می‌کند اما همین صورت ذهنی که از جنبه مذکور کیف نفسانی است، در مقایسه با محک خویش وجود ذهنی است که فاقد آثار خارجی است و لذا تحت هیچ مقوله‌ای قرار نمی‌گیرد مگر اینکه به صورت مجازی و به تبع علم بودن آن، عنوان کیف نفسانی بر آن اطلاق گردد. یعنی از جهت صورت ذهنی بودن حقیقتاً کیف نفسانی نیست، بلکه بالعرض و بالمجاز کیف نفسانی می‌باشد.

اما ملاصدرا نظر اصلی خود را در اسفار در آنجا که مبحث علم را مستقلاً مطرح ساخته است، او بر تعریف علم و ادراک به معنای امر شهودی و قلبی تأکید می‌ورزد. او از گونه‌ای فهم و نظر سخن می‌گوید که از آن با نام، «حکمت متعالیه» یاد می‌کند. «بنابر اصالت وجود و اعتباریت ماهیت (نزد ملاصدرا)... علم... داخل در مقوله‌ای از مقولات جوهریه و عرضیه نمی‌باشد بلکه از شئون وجود است» (آشتیانی، ۱۳۴۰: ۱۰۰).

از میان آثار ملاصدرا رساله‌ سه اصل در این باره اهمیت خاصی دارد. او در این رساله در این مورد که ادراک حقیقی، ادراکی قلبی، حضوری و شهودی است و راه وصول به این علم و موانعی که مانع شهود می‌شوند، شرح می‌دهد و سه اصل را بیان می‌کند که مانع رسیدن انسان به علم حقیقی می‌گردد. جالب توجه این است که این سه اصل، معرفت‌شناختی به معنای جدید آن نیستند بلکه اصول سلوک هستند که مربوط به نفس انسان می‌شوند و به این ترتیب او معرفت به نفس را عین معرفت خارج می‌داند (پازوکی، ۱۳۷۹: ۴۰). عین عبارت او در رساله مذکور چنین است: «سه اصل است که فی‌الحقیقه نزد ارباب بصیرت، رؤساء شیاطین که مهلکات نفس‌اند... و دیگر اصول و مبادی شرور... از این اصل منشعب می‌گردد... اصل اول، جهل است به معرفت نفس که او حقیقت آدمی است و بنای ایمان به آخرت و معرفت حشر و نشر ارواح و اجساد به معرفت دل است و اکثر آدمیان از آن غافل‌اند. «اصل دوم، حب جاه و مال و میل به شهوات و لذات و سایر تمتعات نفس حیوانی که جامع همه حب دنیا است، «اصل سوم، تسویلات نفس اماره است و تدلیسات شیطان مکار و لعین نابکار که بد را نیک و نیک را بد می‌نماید (ملاصدرا، ۱۳۸۰: ۴، ۲۸، ۳۲).

بنابر نظر ملاصدرا علم حقیقی، علمی حضوری است، به اعتقاد او ادراک حقیقت وجود فقط از طریق مشاهده صریح و حضور در محضر آن میسر است. عین عبارت او این است: «پس علم به آن یا از طریق مشاهده حضوری است یا از طریق استدلال کردن بر آن به وسیله آثار و لوازمش ولی از این طریق، تنها

معرفت ضعیفی حاصل می‌گردد» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱: ۵۳) و به این بیان ملاصدرا اصالت رابه علم حضوری می‌دهد و به این ترتیب علم را از سنخ «وجود» می‌داند و نه از سنخ «ماهیت». او تصریح می‌کند قول به اینکه علم عبارت است از صورت منطبعه نزد عاقل، مردود است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳: ۲۸۸).

البته او به مرتبه‌ای از وجود با عنوان وجود ذهنی قائل است: «حکما به جز گروه‌اندکی از ظاهرینان بر این امر اتفاق نظر دارند که اشیاء به جز این گونه وجود آشکار و ظهور که برای همه مردم واضح است، وجود یا ظهوری دیگری نیز دارند که از آن به وجود ذهنی تعبیر می‌شود» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱: ۲۶۳).

ملاصدرا به تبعیت از عرفا معتقد است که اعیان ثابت موجودات دارای نحوه‌های مختلف وجود از مرتبه علمی الهی تا مرحله وجود مثالی و بالاخره وجود خارجی و حسی و مرحله‌ای هم وجود ذهنی است. یعنی خود ذهن هم مرتبه و نشأه‌ای از وجود است. علم و ادراک نیز در همان مرتبه بلکه عین آن مرتبه است. بدین ترتیب معلوم حقیقی، وجود است نه ماهیت. حتی آنچه علم حصولی خوانده می‌شود در حقیقت به علم حضوری باز گردانده می‌شود یعنی حقیقت علم چیزی جز هستی نیست. به عبارت دیگر حقیقت علم حضور همه هویت معلوم نزد عالم است و حصول تابع حضور است به طوری که اگر علم حضوری وجود نداشته باشد علم حصولی نیز به هیچ وجه اعتبار نخواهد داشت. بنابراین نظر، علم حصولی علمی است که پیوسته از یک معلوم حضوری که نزد مدرک حاضر است، به وجود می‌آید یعنی پس از آنکه مدرک هستی آن معلوم را به طریق حضوری دریافت آن گاه به دنبال درک ماهیت آن و آثار خارجی‌اش برمی‌آید. این در حقیقت از خواص نفس آدمی است که می‌تواند علم حضوری را به حصولی تبدیل نماید. در واقع در اینجا فاصله میان ذهن و عین رفع می‌شود. ملاصدرا در بیان حقیقت علم به اینجا می‌رسد که «علم از آن گونه حقایق است که هستی و هویت آن عین ماهیت آن است (همان: ۲۷۸) چنانچه ماهیت و هویت وجود نیز چیزی جز هستی نمی‌باشد. پس حقیقت علم همانند حقیقت هستی جز نور و حضور نیست و برای همین قابل تعریف نیست.

بنابراین، نزد ملاصدرا، مسئله علم جزو مسائل وجود است و حقیقت وجود هم جز از طریق علم حضوری و مشاهده صریح به هیچ وجه قابل درک نیست. و مادام که انسان خود را نیابد و از واقعیت حضور خویش آگاه نگردد معنی علم حضوری را درک نخواهد کرد. اینجاست که وجودشناسی و علم‌شناسی و خودشناسی قرین هم می‌گردند. هنگامی که انسان خود را می‌یابد به حقیقت هستی دست یافته است، انسان در افق وجود خویش هستی را مشاهده می‌نماید و بدون معرفت نفس و حضور خویش برای خویش از علم و حضور نمی‌توان سخن راند. ملاصدرا با استناد به حدیث معروف منقول از پیامبر (ص) «من عرف نفسه فقه عرب ربه»، یافت و شناخت حقیقت نفس را، یافت و شناخت حق می‌داند. بدین ترتیب شناخت نفس را که معرفتی حضوری است مساوی با شناخت حق و شناخت هستی می‌داند که البته همچنان که بیان شد چنین شناخت حضوری به نفس مستلزم سلوک نفس است.

پس با سیر و سلوک نفس است که معرفت به حق و معرفت به هستی پدید می‌آید. در واقع در اینجا یک حرکت تثلیثی وجود پیدا می‌کند؛ انسان با سیر و سلوک خود در مراتب وجود بالا می‌رود و در نتیجه به مراتب شهود خود می‌افزاید.

مطابق این نظریه وجود شناسی^۱ و شناخت‌شناسی^۲ یکی می‌شوند و مرز بین سوژه^۳ و ابژه^۴ از بین می‌رود.

عین عبارت او در رساله سه اصل چنین است: «از محاسن ظلمانی خلاصی یافتن و به مقام رفیع رسیدن جز به نور علم و قوت عمل میسر نیست و غرض از عمل، تصفیة باطن و تطهیر قلب است و غرض از علم تنویر و تکمیل و تصویر وی است به صور حقایق و آن علمی که آن مقصود اصلی و کمال حقیقت است و موجب قرب حق تعالی است، علم الهی و علم مکاشفات است نه معاملات. فایده عمل، تصفیه و تهذیب ظاهر و باطن است و فایده تهذیب باطن، حصول صور علوم حقیقیه» (ملاصدرا، ۱۳۸۰: ۹۷-۹۶). بنابراین، ملاصدرا روی تقسیم علم به دو قسم مکاشفه و معامله تکیه کرده و معتقد است علم مکاشفه همواره مطلوب لذاته است که در آن ارتسام نفس به صور حقایق و تجلی حق به اسماء و صفات خود در نفس، مقصود اصلی است و این علم، علمی است که فقط اهل الله و خواص حق می‌توانند به درک و دریافت آن نایل شوند؛ در حالی که علم معامله مطلوبیت ذاتی ندارد و همواره برای عمل مورد توجه قرار می‌گیرد. غایت و غرض از علم معامله، انجام عمل است و غایت و غرض از عمل نیز جز صفای ضمیر و سلامت باطن از انواع تعلقات نیست که یک امر سلبی و عدمی است و امر عدمی مقصود بالاصالة نیست (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۲۵).

ملاصدرا در نظریه خاصی که نسبت به علم ابراز می‌نماید بدین جا می‌رسد که حکمت نظری و علمی از یکدیگر جدا نیستند و عمل عین نظر و اخلاق عین علم است.

به عبارت دیگر یک نوع ارتباط دو طرفه مابین علم و عمل وجود دارد از یک طرف، عمل الهی و سلوک سالک که به تصفیه دل می‌انجامد باعث ایجاد علم حقیقی می‌گردد و از طرف دیگر علم حقیقی، عمل الهی ایجاد می‌کند، یعنی هر مرتبه از یکی، مرتبه بالاتری از دیگری ایجاد می‌کند. به این ترتیب سالک و طالب حقیقت در درجات وجودی مرتبه به مرتبه بالاتر می‌رود، یعنی بالا رفتن در مراتب وجود و سیر کمالی جز به مدد علم و عمل توأماً امکان پذیر نیست.

پس علم و عمل هرگز جدا نیستند و این لزوم عدم جدایی نه یک دستور اخلاقی که یک امر وجودی است. آنگاه که بین نظر و عمل جدایی پیش می‌آید قطعاً باید برای عمل قوانین و باید و نبایدهای تنظیم

1. Ontology
2. Epistemology
3. Subject
4. Object

کرد که اعتدال امور بر هم نخورد؛ و این کاری بود که ارسطو انجام داد در حالی که قبل از ارسطو یونانیان متفکر بین علم و عمل به هیچ وجه جدایی قائل نبودند تا مجبور به تقنین قوانین اخلاقی گردند. در نظر افلاطون و پیشینیان او دانایی و علم خود به خود منجر به عمل صالح می‌شود؛ چرا که علم نزد او و پیشینیانش با علم نزد ارسطو تفاوت اصولی می‌کرد. در علم به معنای ارسطویی خود به خود نظر از عمل جدا می‌شود. اما در فلاسفه یونان باستان که تفکر ملاصدرا بسیار به آنها نزدیک است تا قبل از ارسطو علم و اخلاق و در نتیجه وجود و معرفت عین یکدیگر است و اساساً معرفت جدا از مبانی وجودی معنا ندارد (کرنفورد، ۱۹۳۵: ۲۶-۲۷).

با این توصیف از علم در نزد ملاصدرا علم از سنخ وجود و اضافه آن به نفس از سنخ اضافه اشراقی است، و عالم خارج تنها نقش علت اعدادی را برای ایجاد این اضافه اشراقی ایفاء می‌کند. به عبارت دیگر در اینجا نفس نسبت به عالم خارج تنها نقش انفعالی ندارد که همچون آینه عکس خارج بر آن نقش بندد بلکه نفس، فاعل ایجاد علم است همان علمی که عین واقع است.

او در رساله سه اصل خود می‌گوید «البته مراد از این علم نه آن علمی است که آن را فلسفه (مشائی) گویند و فلاسفه (مشائین) و متکلمین از آن بویی نبردند و لذا در صدد مذمت حکما حق برآمدند. مراد از این علم علمی است که متکلم می‌گوید و مبتنی بر کتاب و سنت، هم نیست» (همان: ۶).

بدین ترتیب او معتقد است علم حقیقی نور است، همچنان که به نور آفتاب صورت‌هایی که در آفاق است منکشف می‌گردد، به نور علم هم جمیع حقایق عالم منکشف می‌گردد. مراد از این علم، علم نفس است که کلید همه علم‌هاست؛ در واقع «آنکه معرفت نفس ندارد نفسش وجود ندارد زیرا وجود نفس عین نور و حضور و شعور است» (همان: ۴۷). پس علم به حقایق عالم و علم نفس یکی است.

با این تبیین این فیلسوف متأله، نظریه مشائین را مبنی بر اینکه «فصل ممیز انسان به نفس ناطقه اوست و نفس ناطقه حقیقت واحدی است که در همه انسان‌ها یکی است» (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۷۸)، رد می‌کند و معتقد است که نفس آدمیان بر حسب دانستن این علم درجات مختلف دارد. به طوری که مرتبه یکی، نفس حیوانی و مرتبه دیگری هم «من رانی فقدر آحقاً» می‌گردد. عین بیان او در رساله سه اصل چنین است:

«... اکثر علما و جمهور فلاسفه چنان تصور کرده‌اند که جوهر آدمی در تمام، یکی است بی تفاوت و این نزد ارباب بصیرت صحیح نیست. ای بسا آدمیان که به نفس حیوانی زنده‌اند و هنوز به مقام دل نرسیده‌اند، چه جای مقام روح و مافوق آن. از اسفل سافلین تا اعلی علین درجات و مقامات افراد بشر می‌باشد. «لهم درجات عند ربهم» و این درجات بعضی را بالقوه و بعضی را بالفعل می‌باشد و در بعضی مطوی و در بعضی منشور بود (همان: ۵۶).

نکته بسیار مهمی که ملاصدرا به آن می‌پردازد این است که علم حقیقی، عین ایمان است به عبارت دیگر به نظر او مومن حقیقی کسی است که نه تنها آشنا به حقیقت نفس خویش است بلکه آشنا به هستی

است.

«چون دانستی که روشنی آن نشأه به معرفت دل و نور و یقین است، پس هر مؤمنی به قدر نور ایمان و عرفانش آن راه را بیند تا آنگاه که به مقصود اصلی رسد. کس باشد که دلش به نور یقین چون آفتاب باشد و بر همه عالم تابد و کس باشد که همین پیش پای خود بیند و بس. «همچنان که منکشف می‌شود به نور آفتاب صورت‌ها که در آفاق است و از نور چراغ منکشف نمی‌شود الا به قدر زاویه تنگی ازین خان‌ها، همچنین به نور علم و ایمان عارفین به حق جمیع عالم ملکوت و هر چه در آفاق آن عالم است با سعت وی منکشف می‌گردد» (همان: ۵۶).

به عبارت دیگر نزد ملاصدرا، علم حقیقی از طریق حواس یا عقل حاصل نمی‌شود، حواس اگر چه به وجهی مورد احتیاج است ولی به وجهی حجاب راه است: «حاجت نفس بدین حواس به جهت آن است که وی در اول کون به غایت ناقص و بالقوه است و خالی از جمیع علوم است و این حواس به جای لوح مکتب طفولیت وی‌اند، زیرا که بدین‌ها نقوش و صور موجودات را ادراک می‌کند. «و چه جای حواس که عقل نیز تا به نور عشق منور نگردد، راه به مطلوب اصلی نمی‌برد» (همان: ۵۸، ۵۶).

«از جمله نتایج غرور شیطانی و تسویلات نفسانی آن است که اکثر متکلمان و ظاهرپرستان می‌خواهند بدین عقل مزخرف و نقل منحرف حق را دریابند و در اسماء و صفات الهی سخن گویند... از راه حواس ... و بی متابعت مسلک اهل ریاضت و اصحاب قلوب احکام الهی را به نقل و قیاس ثابت کنند... ندانسته‌اند که این علوم جز به تصفیه باطن... و تجرید از رسوم و عادت خلق میسر نمی‌شود. بی پیروی اهل دل در متابعت انبیاء و اولیاء علیهم السلام و اقتباس نور معرفت از مشکوه ابواب خاتم نبوت و خاتم ولایت ذره‌ای نور یقین بر دل هیچ سالکی نمی‌تابد... اکثر متکلمان و ارباب رسوم اعتماد بر مجرد سماع و روایت نهاده، از راه بدر می‌افتند و می‌خواهند که تصحیح احکام الهی بی نور عرفان از راه حواسی که مثار غلط و التباس است، کنند و هر سالکی را که مخالف طور عقل ظاهرین خود دریافتند منکر وی می‌شوند» (همان: ۵۴). به این ترتیب تنها نور ایمان و نور عشق آدمی را آشنا به حقیقت هستی می‌نماید.

براساس این علم، غیر از این چشم و گوش جسمانی که انسان بدان چیزها را می‌بیند و می‌شنود و عاریتی است و قوامش به این بدن است که در خاک می‌ریزد و می‌پوسد. انسان دارای چشم گزارش حقیقی است که نتیجه نور معرفت است و از لوازم حیات نشأت ثانی است. با این چشم و گوش است که چیزها را حقیقتاً می‌بیند و می‌شنود (همان: ۳۹، ۴۹).

البته در یونان باستان موضوعی تحت عنوان علم حضوری مطرح نشده است، دلیل آن این است که برای آنها علمی به نام علم حصولی مطرح نبوده است که در مقابل آن علم حضوری عنوان گردد. برای آنان اصلاً شناخت‌شناسی مطرح نبوده است. در نظر یونانیان هنگامی که هستی ظهور پیدا می‌کند، شناخت حاصل می‌گردد و به تعبیر هایدگر فیلسوف آلمانی معاصر، آنان یک قرب بی واسطه با وجود داشته‌اند

(هایدگر، ۱۹۶۲: ۲۶).

در نزد ملاصدرا هم، حق و حقیقت به معنای قضیه مطابق با واقع نیست، بلکه حق مساوی با هستی مطلق (وجود بماهو موجود) است: «و اما الحق فقد یعنی به الوجود فی الایمان مطلقاً» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، جلد ۱: ۸۹).

پس می‌توان گفت نزد ملاصدرا علم از سنخ وجود است و در آنجا که او از نظریه کیف نفسانی بودن علم دفاع نموده است، معنای علم را نه در معنای حقیقی بلکه مطابق آنچه جمهور فلاسفه (مشائیان) دانسته‌اند، در نظر گرفته است.

نتیجه‌گیری

نتیجه‌ای که با توجه به مطالب مذکور در نظریه ملاصدرا می‌توان گرفت این است که آنجا که علم در معنای حصولی در نظر گرفته می‌شود نقش نفس تنها پذیرفتن صور امور حسی و عقلی و یا حداکثر استنتاج منطقی کردن از آن صور است که می‌بایستی علم از مقوله کیف نفسانی و امری ماهوی شناخته گردد. علم در معنای ارسطویی آن و در نزد حکمای اسلامی مشاء و در بین فلاسفه غرب بخصوص از زمان دکارت به بعد عموماً در این معنا به کار رفته است. البته کانت نظریه خاصی در مورد علم و عالم واقع دارد که بحث در مورد آن در این مقاله جایگاهی ندارد؛ اما کسانی که با فلسفه او آشنایی دارند و می‌دانند که او هرگز معنای اتولوژیک برای علم قائل نیست بلکه بر عکس برای عالم واقع معنای اپیستمولوژیک قائل است. یعنی معتقد است عالم واقع همان است که ذهن ما می‌سازد و انقلاب کپرنیکی او هم به این معناست (کانت، ۱۹۹۳: ۵۶).

به هر حال نتیجه چنین برداشت‌هایی از علم منحصر کردن حقیقت علم در امور حسی و نظری صرف و جدایی علم از اخلاق و نظر از علم بوده که پیامدهایی فردی و اجتماعی منفی بسیاری را در برداشته است. در این معنا علم ابزاری دست انسان است که متناسب با اینکه در دست انسان اخلاقی یا غیر اخلاقی است آثار خوب و بد مختلف و گوناگونی از خود به جای می‌گذارد. همین مقدار اشاره می‌گردد که تولد انسان‌های سطحی و بریده از دین حقیقی، حیوانات انسان‌نما، آدمیان عامی درس خوانده در سطوح بالا که بویی از معرفت حقیقی در معنای مورد لحاظ دین نبرده‌اند، نتیجه منحصر دانستن علم در این معنا است.

اما اگر بپذیریم انسان موجودی است که در ارتباط با هستی تنها نقش انفعالی ندارد که چون آئینه تنها صور را در خود مرئوس نماید بلکه او موجودی است که هستی در او ظهور می‌یابد و اصلاً همان جایگاهی است که وجود، خود را مکشوف می‌سازد. علم حقیقی هم چیزی جز ظهور هستی در او نیست، به این نتیجه می‌رسیم که علم از سنخ وجود است و هرگز در یکی از مقولات ماهوی جای نمی‌گیرد.

نتیجه چنین ادراکی از علم، جدایی ناپذیری علم و اخلاق، نظر و عمل بوده و انسان واجد چنین عملی، انسان بودن را در خود به ظهور رسانده است. معنای بی حد بودن کمال انسانی و ساخته شدن ماهیت انسان

به دست خود تنها با این ادراک از علم، منطقی و موجه جلوه گر می شود. در این معنا انسان به میزان درجه علم خود، انسان است و عقل در او به معنای وجودی خود به ظهور رسیده است. در حالی که بشر بی خبر از معنای عقل حقیقی، عقل را تنها ابزاری در دست خود می داند که بسته به هدفش از آن استفاده می کند که می توان این دو سطح از عقل را عقل وجودی و عقل ابزاری نامگذاری کرد.

عقل وجودی، وجودی تشکیکی و مراتبی دارد که به میزان فعلیتش، هستی بر او مکشوف می گردد. میزان فعلیت این عقل هم بستگی تنگاتنگ با تصفیه و تزکیه نفس و تابش نور عشق الهی بر عقل دارد. در احادیث رسیده از پیامبر اکرم (ص) و اولاد طاهرین ایشان، اشاراتی شده بر اینکه قرآن ظاهری دارد و باطنی و آن باطن هم بواطن مختلف دارد، و حتی بسیاری از متفکران و از جمله ملاصدرا این حکم قرآن را شامل احادیث هم دانسته و از بواطن احادیث سخن گفته اند. مسلم است که ادراک بواطن قرآن و احادیث و روایات با مرتبه فعلیت عقل وجودی بستگی تام داشته و این کلمات مقدسه از فهم عقل ابزاری ظاهرینان خود را مستور می دارد، این است که بزرگان دین فرموده اند: «قرآن از مسیر طهارت و از مجرای محبت عبور می کند نه انسان غیر طاهر قرآن را می فهمد و نه آنکه فاقد محبت است از قرآن برخوردار می گردد، اهل طهارت و محبت می توانند به گوش دل، سروش غیبی و ندای حق را بشنوند» (الله وردیخانی، ۱۳۷۸: ۵۲).

وقتی عقل به دو سطح عقل وجودی و عقل ابزاری تقسیم می شود علم هم به علم وجودی و علم ابزاری و عالم هم به عالم مجازی و عالم حقیقی تقسیم می گردد. این تقسیم بندی در لسان روایات با عناوین علم ظاهری و علم باطنی، عالم ظاهری و عالم ربانی آمده است. آنجا که عقل، تنها عقل ابزاری باشد و علم تنها، علم انفعالی و اکتسابی، عالم هم عالم ظاهری خواهد بود. چنین عالمی خود از عوام بوده که حقیقت از او مستوریت تام دارد. آری عامی کسی است که در قشر مانده است و بی خبر از لب و بلکه منکر آن، اگر چه در علوم زمان (علم حصولی) سر آمد دهر. آنکه بوی حقیقت به مشامش خورده و از قشر گذشته است و لب را یافته (علم حضوری) از خواص است ولو نسبت به بعضی علوم ظاهری زمان خود اتمی.

منابع

- آشتیانی، سید جلال الدین (۱۳۴۰). شرح حال و آراء فلسفی ملاصدرا، مشهد، چاپخانه خراسان.
 ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۷۶). شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، تهران، انتشارات حکمت.
 اللهوردیخانی، علی (۱۳۷۸). امامت و نبوت، مشهد، انتشارات آستان قدس رضوی.

پازوکی، شهرام (۱۳۷۹). معرفت عرفانی نزد ملاصدرا، خردنامه صدرا، شماره ۲۰. ۳۸-۴۵.
شیرازی، صدرالدین محمد (ملاصدرا) (۱۳۸۰). رساله سه اصل، تصحیح سید حسین نصر، تهران، بنیاد
حکمت صدرا.

مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۶۴). آموزش فلسفه جلد ۲، تهران، انتشارات سازمان تبلیغات.
ابن سینا (۱۴۰۴). التعليقات، تصحیح عبدالرحمن بدوی، مرکز النشر.
ابن سینا (۱۴۰۳). الاشارات و التنبیها، جزء ثالث. دفتر نشر الكتاب.
دوانی، جلال الدین (۱۳۶۴). الرسائل المختارة، اصفهان، کتابخانه امیرالمؤمنین.
سهروردی، شهاب الدین (۱۳۶۶). حکمة الاشراف، تهران، دانشگاه تهران.
شیرازی، صدرالدین محمد (ملاصدرا) (۱۹۸۱). الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، جلد ۱،
بیروت.

شیرازی، صدرالدین محمد (ملاصدرا) (۱۹۸۱). الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، جلد ۳،
بیروت.

شیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۶۶). شرح اصول کافی، به تصحیح محمد خواجوی، تهران، موسسه
مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

Cornford, F.M (1935). *The Theaetetus and The Sophist of Plato*. New York. Harcourt, Brace & Co.

Kant, Immanuel (1993). *Critique of Pure Reason*. Tr. Noman Kenp smith. London: Mac millan.

Heidegger (1962). *Being and Time*. Tr. J. Macquarrie and Es. Robinson. New York, Harper.